

## ● دکتر نصرت‌الله فروهر

پیش از پرداختن به هر گونه ارتباط و پیوند بین شعر و زیبایی سخن، لازم می‌نماید که روان انسانی به صورتی بس موجز و به تبع آن خواسته‌های آشکار و نهانی که در آن وجود دارد، مورد بررسی قرار گیرد تا آشکار شود که زیبایی در کدام مرتبه از مراتب روانی است و سپس، شعر و نظرهای گوناگونی که درباره آن اظهار شده است به بررسی گرفته شود.

باید گفت: آگاهی و دانشی که ما از حالات روانی خود داریم و در واقع جزء ذاتی آنهاست، شعور یا وجدان نامیده شده است. شدت و ضعف این آگاهی، به حالات روانی یکسان نمی‌تواند باشد؛ یعنی: آگاهی روشن و صریح به آن حالت را «وجدانیات روشن» و غیر این صورت را «وجدانیات مغفول» می‌نامند.

شعور دسته اول را شعور ظاهری و به تعبیری ضمیر خودآگاه یا خودآگاهی و شعور وابسته به دسته دوم را شعور باطنی یا ضمیر ناخودآگاه و ناخودآگاهی گویند.

اگر حالات روانی دسته اول در زمان حال عارض روان باشند، به آنها افکار، تمایلات و عواطف... می‌گویند. حالات روانی دسته دوم، زمانی از گروه اول بوده‌اند، اما در زمان حال، مورد توجه قرار نمی‌گیرند. پس می‌توان چنین در نظر گرفت که همه حالات عاطفی و تمایلات و عقاید و باورها و افکار و آمال و آرزوهایی که در مسیر حیات پس زده شده‌اند، از گروه دسته دوم محسوبند.

حال باید به توجیه تمایل پرداخت، زیرا بحث و گفت و گوی ما در این نوشته، رابطه‌ای تنگاتنگ با این پدیده ذهنی - روانی دارد و بدون شناخت آن، موضوع گفتار به جایی نخواهد رسید.

پدیده‌ای ذهنی که انسان یا حیوان را به جست و جوی حالتی یا فرار از آن وامی‌دارد، میل و انگیزه نام دارد و منشأ و سرچشمه اصلی عواطف و لذت و الم و مقدمه حرکات در انسانهاست که خود دارای گونه‌هایی است که جای توضیح آن در این مقاله نیست.

باید گفت که امیال اصلی (نظری) یا انگیزه‌های ذاتی و درونی، همچون نیروی جادوگر است که در نهاد نهاده شده تا موجود را در مسیر حیات رهنمون باشد و این انگیزه‌های ذاتی، برای زندگی ضرورت دارد و همواره مفید است و در صورتی که با در نظر گرفتن موضوعات اخلاقی، بدون مانع ارضا شود، لذت ایجاد می‌کند و اگر حالتی معکوس داشته باشد، الم و رنج را سبب خواهد شد. به همین لحاظ است که «لذت و رنج» ترجمان زندگی فرد محسوبند؛ یعنی از لذت و سرور، می‌توان به جریان متعارف زندگی نظر داد و از مشاهده رنج و درد، می‌توان رگه‌های بی‌نظمی و اختلال را در زندگی یک موجود ریشه‌یابی کرد. در اصطلاح روان‌شناسی، این گونه میلها را «تمایلات» می‌نامند که خودپرستی یا خودخواهی، جامعه‌خواهی، و فراترخواهی از جمله همین تمایلات هستند. جمال‌دوستی و زیباپرستی و احساس دینی و مذهبی از نوع فراترخواهی تمایلات است. بدون شک انسان از همان آغاز خلقت زیبایی، یعنی از زمانی که قالب هستی پوشید، در جست و جوی چیزی بوده است به عالی‌ترین شکل ممکن که در ذهن می‌توانست باشد. منظره تلاطم امواج کوه‌پیکر دریا در سطح نیلگون آب، مشاهده

جنگلی پر درخت و انبوه، دامنه‌های پرگل و سبزه کوهساران، ترنم چشمه‌ساران در برخورد با قلوه‌سنگها، نموداری از آن چیزی هستند که انسان آغازین، برای یافتن آن زیبایی، پیوسته در تکاپو بود. اینها نمونه‌ای است از آنچه در دنیا نبود و انسان می‌خواست به کمال در دنیا باشد. با این بیان می‌توان گفت: «زیبایی» آن جوهره‌ای است که در ذهن انسان هست ولی در واقع وجود ندارد؛ پس تکاپو برای یافتن آنچه نیست ولی باید باشد، تکاپویی پایان‌ناپذیر است و تا انسان هست و تاریخ هست این حرکت خواهد بود، چنان‌که پیش از تاریخ نیز بوده است.

مقیاس و معیار شناخت زیبایی نسبت به ملتها و اقوام گوناگون، متفاوت است، زیرا محیط و جامعه آنان گوناگون است و لاجرم مقیاس آنان نیز همسان نخواهد بود. این تفاوت حتی در افراد و انسانهای یک جامعه و یا یک شهر فرق می‌کند؛ اما به یقین هر جا انسانی هست، چیزی را زیبا می‌داند و در جست و جوی آن در تکاپو است و تفاوت و گوناگونی مقیاس ملتها مانع از آن نیست که از حس زیبایی برخوردار نباشند.

علتهایی که برای گوناگونی احساس زیبایی در بین افراد و ملتها می‌تواند باشد عبارتند از: محیط، وراثت، تربیت، باورهای دینی، زمان...

آنچه مسلم است، از روزگاران پیشین، زیبایی و هنر مورد توجه انسان بوده است. نقاشی حیوانات بر دیواره غارها، حجاری بر روی صخره‌های کوه، خلق ظروف سفالی و نقش‌زدن شکل‌های گوناگون بر آن، که امروز پس از چند هزار سال از زیر خاک درمی‌آید و تحسین انسان امروزی را برمی‌انگیزد، همه نموداری از این حس زیبایی‌پرستی و جنبه هنری انسان است.

ممکن است این تصور پیش آید که آیا می‌توان از زیبایی تعریفی جامع و مانع

# شعر، هنر و زیبایی

ارائه داد؟ در پاسخ باید گفت: همچنان که خوبی، نیکی، خیر و نیز زشتی، بدی، شر... را نمی‌توان تعریف کرد، زیبایی نیز از این مقوله است، زیرا بینش افراد نسبت به یک پدیده ذهنی یکسان نیست، چنان که: ای بسا زشت که در دیده عاشق زیاست عشق فرقی نکند زشتی و زیبایی را

و به یقین می‌توان گفت که این پدیده - فراترخواهی - در همه موجودات جلوه دارد و تصور زیبایی از یک موجود، به میزانی است که یک یا چند ویژگی که در ذهن ما برای زیبایی وجود دارد در یک موجود متجلی باشد.

زیبایی را می‌توان از دیدگاه عینی یا صوری و نیز ذهنی و معنوی مورد بررسی قرار داد. اگر از دیدگاه مادی و عینی موجود، زیبایی را مورد نظر قرار دهیم، آن ویژگی را با واژه‌های قشنگ، ملیح، نمکین، دل‌انگیز و... می‌نامیم و نسبت به تناسبی که در یک موجود و ویژگی‌های مورد نظر دیده می‌شود، واژه متناسب با آن را به کار می‌گیریم. اگر از دیدگاه ذهنی و معنوی موجود، زیبایی مورد نظر باشد، واژه‌های

دیگری که می‌تواند مفهوم را برساند لازم خواهد بود. در این نوع، ناگزیر از والا، عالی، قابل ستایش، شایسته پرستش و... باید برای بیان مقصود استفاده کرد. در زیبایی نوع دوم، زیبایی دارای جمال و جلال و عظمت و بزرگی و احترام است؛ اما در این نوع دیگر، تناسب عینی برای کاربرد مناسب واژگانی وجود ندارد که این نوع به مطلق نزدیکتر و از نسبت فاصله دارد، پس واژگان برای تعبیر مفهوم نارسا خواهد بود. در مقابل این گونه زیبایی، احساس احترام و تحسین و پرستش و ستایش انگیزنده می‌شود و گاهی این احساسها با ترسی شگوهمند همراه است. به عنوان مثال می‌توان گفت:

رودخانه با خروش و حرکت و صدایش در چشم هر تماشاگری به صورت زیبایی جلوه می‌کند و قشنگ و زیباست، اما اقیانوس ضمن داشتن همه ویژگی‌های کلی رودخانه، در عین زیبایی، عالی است، یعنی زیبایی نزدیک به مطلق را دارد، ولی با ترس همراه است، زیرا امواج خونفشاننش اجازه نزدیک شدن به آن را نمی‌دهد و حافظ چه



زیبا گفته است؛  
چو عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود  
ندانستم که این دریا چه موج خونفشان دارد  
از زیبایی در حد فراتر از طبیعت،  
«هنر» زاده می‌شود و به تعبیر دیگر، خواست  
انسان برای تکامل بخشیدن به زیبایی در  
طبیعت، هنر را به وجود می‌آورد و حتی هنر  
می‌تواند موجودات نازبا را به صورت زیبا  
جلوه‌گر سازد و این در صورتی است که  
بتواند در تناسب طبیعی تصرف کند. پس  
می‌توان گفت: هنر، کمال بخشیدن به آن  
چیزی است که در طبیعت وجود دارد و  
انسان هنرمند به دنبال چیزی است که در  
طبیعت وجود ندارد ولی می‌خواهد باشد.  
انسان در این تصرفی که می‌خواهد در  
طبیعت به وجود آورد، به دنبال گمشده‌ای  
است. آن گمشده چه می‌تواند باشد؟ چون  
فطرت و خلقت انسان به مصداق «فطرة الله  
التي فطر الناس عليها» (قرآن کریم  
۳۰/۳۰)، از وجود مطلق سرچشمه می‌گیرد،  
پس طبیعی است که موجود خلق شده از  
هست مطلق و آلوده به غربت دنیای آلوده،  
همواره در غم بی‌نهایت، ابدیت و ازلیت،  
خلود و بی‌مرگی، بی‌زمان و مکانی، تجرد،  
پاکی، روشنایی و نور... غایت متعالی،  
کمال مطلق و سرانجام خوشبختی در تکاپو  
باشد؛ تکاپویی برای یافتن آن «من خدایی»  
خویش و بریدن از «من شیطانی»، و به  
تعبیری بریدن از ناپاک و پیوستن به پاک.  
زیرا دنیایی که او را در خود جای داده  
است، اگرچه با مهر تأیید «خليفة اللهی و  
کرامت» نیز باشد، به خاطر نداشتن آن چیز  
دلخواه - که نمی‌تواند او را آرزومند کند -  
دردآلود و رنج‌زاست. کدر و ظلمانی  
است، محدود و مقید است و دستخوش  
زمان و مکان است. هر چه در طبیعت  
هست، با همه شورانگیزی و دل‌انگیزی که  
دارد، محکوم مرگ و فناست و انسان در  
فکر دست‌یافتن به بی‌پایانی و بی‌مرگی است.  
هرچه مهر نسبیست دارد - اگرچه خود نیز  
نسبی است - او را راضی نمی‌کند، چراکه  
آغاز وی از مطلق است. پس ناسازگاری  
با نسبیست از همین جا سرچشمه می‌گیرد.  
این معانی از کجا در دل انسان افتاده  
است و او را رنج می‌دهد؟

این چشمه‌های جوشان ملتهب درونی را که همواره روح وی را در انزوای شیرین و خوش‌آیند این هستی آلوده به غربت می‌سوزاند، چه نام می‌توان داد؟ این روح سرکش عاصی را که در آن آغاز نیز «عصی آدم ربه فغوی» (قرآن کریم ۲۰/ ۱۲۱) راه خانه گم کرده و از نیستان ازل دور افتاده در این دیار فریبده - که همه چیزش جز سرابی بیش نیست - چه چیزی می‌تواند آرامش بخشد؟ این هاست که در وجود او نیرویی را برای گریز از واقعیت رنج آلود ایجاد می‌کند، تا بتواند به بال و پر آن نیرو، خود را از این تنگی و تنگدستی «هستی آلود»، به بیخودی و سرمستی و مستی «هستی پاک» به پرواز آورد، و با اندوهی که زاییده «نیافتن گمشده خویش» است، خود را شاد و خرسند سازد که:

فزونتر خواهمت در دل نشینی ای غم جانان  
که در دل هرچه گردی بیش خواهم بیشتر گردی  
هنر، زاییده همین دردمندی و اندوه است،  
که:

چو کس با زبان دلم آشنا نیست  
چه بهتر که از شکوه خاموش باشم  
چو یاری مرا نیست یا همزبانی  
همین به، ز عالم فراموش باشم

انسان، هرچه دردمندر باشد، گفتارش زاییده همان فراترخواهی خواهد بود و هنرش نیز. آنهایی که نمی‌توانند طبیعت را با تصرف به پاک مطلق نزدیک کنند ولی درد آن را در باطن لمس می‌کنند، بناچار دست به دامن واژگان زبان می‌شوند و اینجاست که ادبیات، پای پیش می‌گذارد.

نویسنده و شاعر از این گروه هستند که می‌توانند با نقش واژگان آن چیزی را که نیست، ولی می‌خواهند باشد، تصویر کنند. چون واژگان معمولی و متداول برای بیان مقصود و آنچه در دل می‌گذرد، نارساست، به گونه‌ای آنها را به کار می‌گیرند که بتوانند نزدیکی آن‌چه را مطلق می‌شمارند میسر و ممکن کند و به تعبیر دیگر، از پدیده‌های گنگ و لال و بی‌شعور هستی، موجودات و تعبیرات جاندار برای ادای مقصود خلق می‌کنند، تا به آن چیزی دست یابند که در نفس‌الامر، وجود خارجی ندارد و یا نمی‌تواند داشته باشد و همین جاست که

تشبیه و استعاره، مجاز و رمز و زبان رمزی، خلق و ایجاد می‌شود و گاهی بدون داشتن این پدیده‌ها، واژه‌ها به گونه‌ای استخدام گرفته می‌شود که رساتر از زبان نوظهور استعاری و رمزی است و این‌گونه کاربردها را در رباعی بیشتر مشاهده می‌کنیم و در غزلهای حافظ فراوانتر.

اگر به گونه‌ای رساتر درباره شعر و شاعر داوری شود، باید گفت که: شاعران انسانهایی هستند که زبان را آن چنان که در بین عام کاربرد دارد نمی‌پذیرند، بلکه در جست و جوی کاربردی فراتر از کاربرد معمولی و در مورد واژگان هستند که بتواند کاربرد تازه‌ای از حقیقت را تصویر و ترسیم نماید، زیرا بیان حقیقت توسط زبان - که خود ابزاری بیش نیست - باید به گونه‌ای فراتر از عرف عام بوده باشد.

و نیز به «تسمیه» هستی نیز فکر نمی‌کنند، که «تسمیه» هستی خود فنای آن را در پی دارد، و اینان به دنبال چیزی از نمود حقیقت هستند که با «بی‌مرگی و جاودانگی» همراه باشد؛ زیرا اسم، نماینده «عرض» است و اینان در پی نمود «جوهری» هستند که باقی و پایدار است. شاعران در عین خاموشی، سخن می‌گویند؛ یعنی با ایجاد و خلق ترکیبهای زبانی شگفت و اعجاب‌آور، دنیای دیگری را در آن نقش می‌زنند و این دنیای نوساخته، بسان بلوری است صاف و روشن که می‌توان از ورای آن، ترکیب شگفت بلورین حقیقت و صفای آن را دید و در عین حال به بازتاب آن دست زد؛ منتها بازتاب حقیقت نهفته در خود آن ترکیب بلورین، برای کسی که تنها بازتاب را می‌بیند، خیره‌کننده است، رویایی و قابل تحسین و زیباست - زیرا منشور بلورین می‌تواند رنگهای گوناگونی از نور حقیقت بناباند و هرکس به فراخور جهان‌بینی و مقلدمات ذهنی خود می‌تواند از بعدی از ابعاد آن بهره‌مند شود - اما چنین شخصی از دست‌یافتن به زیبایی موجود و حقیقی ترکیب بلورین، بی‌بهره خواهد بود.

در این حالت، با آنکه شاعر از ابزار زبان برای بیان مفهوم سود می‌جوید و به تعبیری گرفتار واژگان است، اما مدلولی که او برای ابزار در نظر می‌گیرد، فراتر از ابزار

است؛ پس در عین محاط بودن به وسیله واژگان، محیط بر آنهاست و اندیشه‌اش فراتر از آنها قرار دارد. می‌توان گفت که در این حالت، شاعر واژه‌ها را معکوس می‌بیند و خود نیز در جایگاه «ما و ضیع له» خود نیست و اینجا پیوند تنگاتنگ با هر آنچه قالب هستی پوشیده، برقرار می‌کند و به آنها جان می‌دهد و زمین و آسمان و خشکی و فضا و هوا را با هر آنچه در آنها موجود است، یکی می‌پندارد و جلوه یک حقیقت می‌انگارد. در واقع نیز چنین است و عرفان، زاییده همین انگاره و همین بینش تواند بود.

برای شاعر «دلالیت لفظی» گنگ و لال و بی‌جان نموده می‌شود، که شاعر را با بیجانی و گنگی، سرسازگاری نیست. چون شاعر فراتر از «دلالیت لفظی» واژگان است، پس ناگزیر است برای صید و شکار کردن «نمود فراتر» واژگان، از آن ابزار بهره‌گیری. و چون ابزار، برای نمودی که در نظر شاعر است به کار گرفته شد، خود واژگان، ازلیت و ابدیت و بی‌مرگی و جاودانگی پیدا می‌کنند که: «من تشبه بقوم فهو منهم».

و در این حالت، دیگر واژگان را با دلالیت لفظی کاری نیست و اصلاً در این پهنه فقط وسیله‌ای برای نمود «آن سو» هستند. بهتر است به این دو بیت حافظ از این دیدگاه توجه شود:

بنفشه طره مقتول خود گره می‌زد

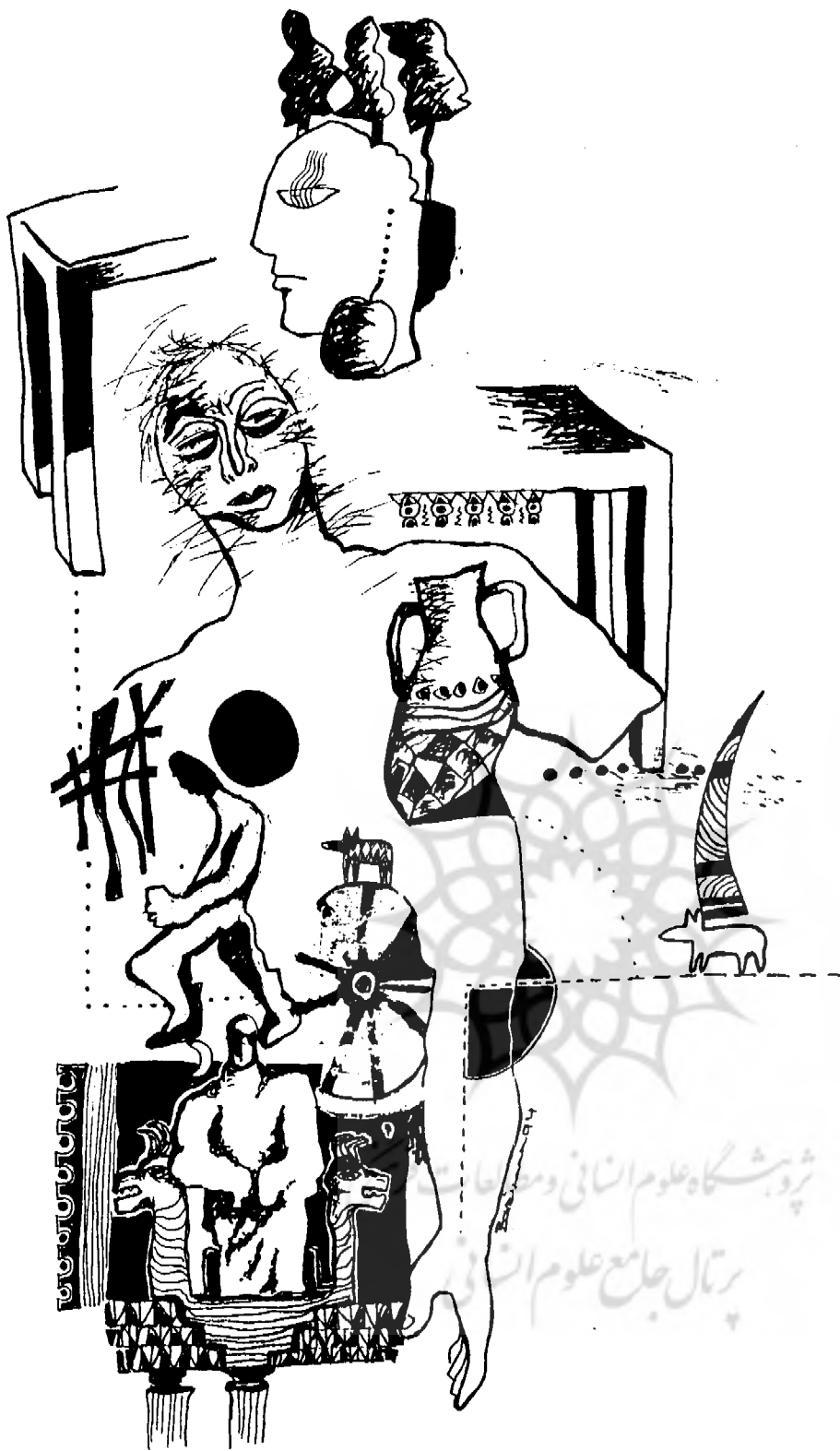
صبا حکایت زلف تو در میان انداخت

ز شرم آنکه به روی تو نسبتش کردم

سمن به دست صبا خاک در دهان انداخت

رقص جادویی واژگان در این دو بیت، به اندازه‌ای ظریف و شگفت‌انگیز است که هرچه درباره آن سخن گفته شود، باز کم است؛ زیرا در سازمان درونی ترکیب واژگان، تغییراتی برای بیان آنچه در ضمیر شاعر از جلوه حقیقت جان گرفته است، رخ داده؛ همه‌چیز بی‌جان، جان گرفته است، تا آنچه را در طبیعت نیست، یعنی طبیعت فاقد آن است، بازگو کند و «آن سو» را نشان دهد.

شاید این موضوع به ذهن متبادر شود که ممکن است با دانش «معانی و بیان» به مفهوم آن پی ببریم. باید گفت: این دانش،



بُعدی از ابعاد برای شناختن ترکیب واژگانی است و باید به آن بُعد، زندگی و رنج و مرارت، خوشی و شادمانی، جوانی و پیری، مقدمات ذهنی و دانش و معرفت، محیط اجتماعی شاعر، رابطه او با معاصران و حاکمان و مردم زمان و ... را نیز افزود و در این زمان است که دستیابی به انگیزه سرودن بیتی یا غزلی یا قطعه‌ای یا قصیده‌ای ممکن خواهد بود و به تبع آن مفهوم، باز هم نه همان مفهوم خواهد بود که شاعر گفته است، بلکه نزدیک به مفهومی خواهد بود که شاعر در نظر داشته است. با این تعبیر می‌توان گفت واژه‌هایی که وسیله رهنمایی شاعر از خود بوده و او را از خودش بیرون افکنده و با متن جهان هماهنگ ساخته، شبیه آینه‌ای است که تصویر شاعر را در خود منعکس می‌کند.

پس باید گفت یک بیت شعر، خود «عالمی صغیر» است که جز با چشم «هنر و زیبایی» نمی‌توان بر آن نظر انداخت و چون کار هنر، خلق و ایجاد و ابداع است، شعر نیز هنری ابداعی است که در آن شاعر، با ارتباط کلامی - که هیچ‌گونه اشتراکی با واژگان ندارد - دلالت را کنار زده و همچون «نقش‌بندی استاد» به خلق تابلوی ذهنی از واژگان - با ترکیبی ویژه - دست زده است و با آن خود را در آن سوی واقعیت، یعنی در کنار حقیقت نشانده است.

آیا می‌توان گفت که هنر همان زیبایی است؟ هرگز!

از این مقوله که زیبایی، آن جوهره‌ای است که در ذهن انسان است ولی در واقع وجود ندارد، سخن رفت، پس نمی‌توان برای آن تعریفی جامع ارائه داد. می‌توان گفت هر جا که هنر هست، زیبایی به همراه آن وجود دارد و شاید برعکس آن - اگر در طبیعت باشد - کمتر مصداق داشته باشد، و به عبارتی دیگر، با ایجاد و خلق هنر، زیبایی نیز خلق می‌شود، اما زیبایی آن چیزی نیست که بتوان خلق کرد. به همین علت است که در مسائل مربوط به هنر، نمی‌توان از حقیقت زیبایی سخن گفت، اما به اندازه‌ای این مقوله با هنر یکی است که نمی‌توان آن را منفک و ناپیوسته دانست. آن چه مسلم

است این است که چون این دو مقوله مربوط به انسان می‌شود، بدون شناخت خود انسان، شناخت هنر و زیبایی غیرممکن است؛ چنان که شعر حافظ را بدون همه پدیده‌های روزگارش، نمی‌توان شناخت، که شعر و هنر و زیبایی، حالت تجردی از روح اوست. پس هر آنچه انسان می‌خواهد برای دست‌یافتن به حقیقت خلق کند، بدون

شناخت خود انسان که خالق آن است، مجهول خواهد ماند. در مسیر شناخت حقیقت انسان است که باید احساس پرستش را نیز مورد نظر قرار داد، زیرا پرستش، احساس هنری انسانی است که نمی‌تواند به ابداع هنر دست بزند و خود را در آن - که با حقیقت نزدیک‌ترین است - خلق کند، ولی برای دست‌یافتن به آن

حقیقتی که در وجود و ذهن وی نهفته است، به ستایش می‌پردازد.

باید گفت مرز پرستش با هنر، در همین دید مشخص می‌شود، زیرا کسی که ستایش می‌کند، به حقیقتی برتر باور دارد، ولی برای نزدیک شدن به مطلق، جهان را زندان در نظر می‌آورد و با ستایش می‌خواهد از آن رها شود؛ ولی هنر، آرایش طبیعت و لباس حقیقت پوشاندن به آن و ایجاد هم‌زمانی بین خود و طبیعت را در پیش می‌گیرد. پس می‌توان گفت پرستش دو بعد دارد: یکی گریز از واقعیت و بی‌زاری از طبیعت و دیگری اشتیاق و علاقه‌مندی به حقیقت؛ یعنی بی‌زاری از آنچه هست و شایق بودن به آنچه نیست اما باید باشد. در هنر نیز دو بعد موجود است: بودن و تن دادن به آنچه هست و ایجاد و خلق حقیقتی که وجود دارد اما در اینجا نیست ولی می‌بایست می‌بود.

عرفان نیز یکی از نمودهای هنری ذهن انسان است که می‌توان گفت هم‌زاد آن است؛ زیرا در طول تاریخ در وجود مادی انسان و ذهن این موجود متفکر - که از «نیستان ازل» به زمین افتاد و از آن دور ماند - اضطرابی نهفته بوده است و اگر پیوسته در تاریخ به دنبال دین می‌بوده است، زاینده همین اضطراب بوده است؛ زیرا دنیای مادی نمی‌توانسته است و نمی‌تواند نیازهای آلوده به اضطراب درونی او را برآورده کند. پس در جست و جوی آن مطلق بوده است که بتواند به خواست درونی وی، واقعیت بخشد و هنر و باورهای دینی - عرفانی، برای فرار از این اضطراب راهی فرایش چنین انسانی باز می‌کند.

پایه فلسفه و ادبیات و هنر، در همه تاریخ همین بوده است، زیرا انسان پیوسته به عالمی چشم دوخته است که مطلقیت را در آن تصور کرده، صرف‌نظر از آنکه آن مطلق قابل دسترسی باشد و یا نباشد. سینه مالا مال درد است ای دریغا مرهمی دل ز تهایی به جان آمد خدا را همدمی چشم آسایش که دارد از سپهر تیزرو ساقیا جامی به من ده تا بیاسایم دمی در طریق عشق‌بازی امن و آسایش بلاست ریش باد آن دل که با یاد تو خواهد مرهمی

اهل ناز و کام را در کوی رندی راه نیست  
رهروی باید جهان‌سوزی، نه خامی بی‌غمی  
آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست  
عالمی دیگر نباید ساخت وز نو آدمی  
گریه حافظ چه سنجد پیش استغای عشق  
کاندرین توفان نماید هفت دریا شبنمی

#### حافظ

کسی که به ایجاد و خلق اثر هنری دست می‌زند، می‌خواهد کمبودی را که از عدم وجود آن در عالم واقع در رنج است، در درون خود پر کند، زیرا آنچه هست، نمی‌تواند او را ارضا کند. پس طبیعت در نظر هنرمند نقص دارد و به تعبیر دیگر چیزی را که او می‌خواهد ندارد. پس هر روح که متعالی‌تر و عارف‌تر و داناتر باشد اضطراب و پریشانی وی بیشتر است و برای رفع این پریشانی، خلق اثری هنری لازم است تا اضطراب را فرونشاند، زیرا دوری و فراق از آن خیر مطلق و حقیقت مطلق، روح متعالی را آسوده نمی‌گذارد. برای توجیه و تبیین این مقوله، شایسته می‌نماید که به نظر افلوطین دربارهٔ احد (حقیقت مطلق) توجه کنیم. افلوطین می‌گوید: «هیچ اسمی به تحقیق شایسته او نیست. «علت و دلیلی که نمی‌توانیم به حقیقت مطلق، اسمی شایسته او بدهیم این است که او در تصور نمی‌گنجد و جهان و هر چه در آن هست، نمی‌تواند بر او محیط باشد و او در هیچ چیز - بجز دل ملکوتی - نمی‌گنجد. کمال جلال و عظمت و شکوهی را که داراست اجازه نمی‌دهد در ذهن بگنجد، زیرا هر چه در ذهن بیاید، مستلزم مقدماتی است، پس ناگزیر صورتی دارد، اما او صورت نیست، بلکه خود عین معنی است، پس عقل را توانایی نزدیکی به حریم عزت و جلال او نیست.» ( در آمدی به فلسفه افلوطین ص ۱۸).

و به نظر افلوطین: هنگامی که جان ما به سوی آن چه صورت نیست پیش می‌رود - و می‌خواهد نظیری برای آن مطلق بیافریند - لاجرم خود را از دریافت آن ناتوان می‌یابد - زیرا حدی ندارد - و چون این حال دربارهٔ آن حقیقت ناشناختنی به وی دست داد، به عقب برمی‌گردد و ترس روبه‌رو شدن با آنچه «هیچ چیز» نیست بر او غلبه می‌کند. این حالت را می‌توان با مثال روبه‌رو شدن انسان با آب دریا و اقیانوس در نظر آورد

در عین اینکه «آب» است ولی غیر از آب است. پس آدمی جرأت آن را ندارد که به این آسانی از مرز «طبیعت» عبور کند و اگر به این کار دست بزند، زمانی که به ساحل رسید، ترس و لرزی بر اندامش چیره می‌شود. پس ناگزیر است دوباره به عالم پر از «چیزهای طبیعی» برگردد و با نام آنها بازی کند، تا دردی را که بر دلش نشسته است، تسکین دهد؛ زیرا انسان خوکرده به «طبیعت - فروتر» از نزدیک شدن به «فراتر» می‌ترسد.

در عالم «طبیعت - فروتر» هر چیز اسمی دارد و از راه این اسامی است که علم حاصل می‌شود، و چون «هست مطلق» وجود دارد، پس باید نامی داشته باشد. افلوطین، آن حقیقت مطلق را «احد» یا «واحد» می‌خواند و گاهی او را «اول» و گاه «خیر مطلق» می‌نامد، اما هر یک از اینها نمی‌تواند «هو هو» باشد، بلکه به نسبت‌هایی نمودار «احد» است ولی «احد» نیست. به نظر افلوطین، همه موجودات از «احد» صادر شده‌اند. این مصدریت و مبدئیت ایجاد می‌کند که «احد» بر وجود نیز تقدم داشته باشد و در نتیجه فلوطین می‌گوید که «او» وجودبخش است و به تعبیری «موجودات از فیض احد موجودند» و این اصل را ما در فلسفه اسلامی، فیضان یا تجلی یا جلوه می‌نامیم. پس چون احد، مبدأ و مصدر همه چیز است، خود هیچ یک از آنها نیست. عبرت نائینی چه زیبا سروده است:

چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست  
عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست  
ما پرتو حقیق، نه اوئیم، هم اوئیم  
چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست  
هر جا نگری جلوه‌گه شاهد غیبی است  
او را توان گفت: کجا هست و کجا نیست  
این نیستی «هست‌نما» را به حقیقت  
در دیده ما و تو بقا هست و بقا نیست  
جان ملکی را چو رهید از تن خاکی  
گویند گروهی که: فنا هست و فنا نیست  
از جانب ما شکوه و جور از قبل دوست  
گر نیک بینیم خطا هست و خطا نیست  
کو جرأت گفتن که خطا و کرم او  
بر دشمن و بر دوست چرا هست و چرا نیست  
بی‌مهری و لطف از طرف یار به «عبرت»

از چیست ندانم، که چرا هست، و چرا نیست<sup>(۱۹)</sup> فلوطین می‌گوید: «احد همه چیز است و هیچ یک از اشیاء نیست. منشأ همه چیزهاست ولیکن عین همه نیست، در عین حال که همه چیز در او هست او خود منزله از آنهاست. گویی مرجع همه اشیاءست. نه اشیاء هنوز به وجود نیامده است، بلکه خواهد آمد. اگر کسی بپرسد: چگونه ممکن است همه اشیاء از واحد بسیط که هنوز اثری از کثرت و دویی در آن نیست پدید آید؟ پاسخ گوئیم: همه چیزها می‌تواند از او پدید آید، درست به دلیل این که هیچ چیز در او نیست. برای این که موجود از آن به وجود آید، واحد باید موجود آفرین باشد نه موجود. پس در حق او می‌توان گفت: طالب هیچ چیز نیست. احد هیچ چیز نیست و نیاز به چیزی ندارد، کامل است و پر و از فرط پری است که فیضان دست داده است.» (فلوطین عندالعرب، بدوی به نقل از درآمدی بر فلسفه افلوطین، ص ۲۰).

حکمای اسلامی در این مورد نیز اشاره‌هایی دارند که گفته‌اند: «بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منها»<sup>(۲۰)</sup> (قواعد کلی فلسفه اسلامی، قاعده ۲۲). فلوطین بر این باور است که اصل حسن و جمال و زیبایی از عین عقل الهی «خیر مطلق» و حتی از ذات احد است و تجلیات آن به عالم مادی می‌رسد، که: ان الله جمیل و یحب الجمال.

زیبایی خود دارای مراتبی است و سالک و رونده راه حقیقت در بازگشت معنوی یا توجه به حقیقت، باید از مراتب زیبایی بگذرد تا بتواند به مشاهده اصل آن توفیق حاصل کند. بنابراین سیر صعودی جان را می‌توان از لحاظ علم او به مراتب مختلف تجلیات زیبایی و توجه سالک بدان، به بررسی گرفت.

مسافر و سالک در آغاز سفر خود، باید دلیلی داشته باشد تا او را راهنمایی کند، نیرویی باید باشد تا به کمک آن مرغ جان، بال و پر بگیرد و با راهنمایی آن راه خود را بازیابد، که:

به طی راه منه بی دلیل راه، قدم  
که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد  
فغان که در طلب گنج نامۀ مقصود

شدم خراب جهانی ز غم تمام و نشد

حافظ  
اما این فکر چیست؟ کدام اندیشه است که می‌تواند دلیل راه باشد؟ به نظر فلوطین: «فکر هدایت‌کننده این است که حسن و زیبایی و جمالی که در طبیعت مشاهده می‌شود در نظر سالک عاریتی جلوه کند».

پس در عالم خلق (طبیعت)، زیبایی و جمال هست و به نظر فلوطین - که عقیده حکمای اسلامی هم همین است - هر چیزی که در عالم مادی و طبیعت وجود دارد، می‌تواند زیبا باشد. حتی به نظر وی، زیبایی در قوانین و علوم و فضایل اخلاقی نیز متجلی است. اما همه زیبایی‌های طبیعت عاریتی است و اصلی نیست؛ زیرا زیبایی عالم محسوس، جلوه و بازتاب جمال احد است و پرتوی است از زیبایی مطلق، که در ذات احد وجود دارد، و به همین علت است که چون نفس، صادر شده از احد است و از زیبایی مطلق دور مانده است، هر چه در طبیعت مشاهده می‌کند، به یاد آن زیبایی، شاد و خرسند و خوشحال می‌شود. پس زیبایی اینجایی شباهتی با جمال و زیبایی آنجایی دارد.

اثر هنری، در این تلاش برای دست یافتن به آن چه در طبیعت نیست ولی در اصل وجود دارد و برتر از زیبایی عالم محسوس است، در تکاپوست. تصویری که حافظ در غزلیات خود با قلم جان بر لوح عبارت نقش می‌زند، زاینده شور و شری است که در ضمیر او فریاد می‌کشد و او را به عالمی فراتر می‌برد، یعنی او را در کنار حقیقتی می‌نشانند و با ملکوتیان هم‌نشینی می‌کند. اگرچه خود از آن عالم به دور افتاده است، اما در سر، هوای اتصال به آن را می‌پروراند و چه دردمندانه از آن یاد می‌کند:

یاد باد آنکه نهانت نظری با ما بود  
رقم مهر تو بر چهره جان پیدا بود  
یاد باد آنکه چو چشمت به عتابم می‌گشت  
معجز عیسویت در لب شکرخا بود  
یاد باد آنکه صبحی زده در مجلس انس  
جز من و یار نبودیم و خدا با ما بود  
یاد باد آنکه رخت شمع طرب می‌افروخت  
وین دل سوخته پروانه ناپروا بود  
یاد باد آنکه در آن بزمگه خلق و ادب

آنکه او خنده مستانه زدی صهبا بود  
یاد باد آنکه چو یاقوت قدح خنده زدی  
در میان من و لعل تو حکایتها بود  
یاد باد آنکه نگارم چو کمر برستی  
در رکابش مه نو، بیک جهان‌پیما بود  
یاد باد آنکه خرابات‌نشین بودم و مست  
و آنچه در مسجد امروز کم است آنجا بود  
یاد باد آنکه به اصلاح شما می‌شد راست  
نظم هر گونه ناسفته که حافظ را بود

حافظ

حاصل سخن این که:

تمایل انسان متعالی برای دست‌یافتن به حالت یا موجودی که در طبیعت نیست ولی انگیزه وجود آن، در وجود موجود است و می‌خواهد باشد، سبب اصلی پیدایش هنر و شعر و عرفان است که در آغاز این نوشته بدان اشاره شد، و: «زیبایی یعنی همین».



پانوشتها:

۱. حضرت علی (ع) فرمود: کائن لا عن حدث موجود لا عن عدم. مع کل شیء لایمقارنه و غیر کل شیء لایمزایله. فاعل لا بمعنی الحركات و الألة ... نهج البلاغه، چاپ صبحی الصالح، خطه ۱)

و نیز  
فیکون اولاً قبل ان یکون آخراً و یکون ظاهراً قبل ان یکون باطناً کل سمن بالوحده غیره قلیل ... کل ظاهر غیره غیر باطن و کل باطن غیره غیر ظاهر. (همان، خطه ۶۵).

و نیز  
الازل لاشیء قبله. و الآخر لاغایه له. لانتفع الاوهام له علی صفة و لا تعقد القلوب منه علی کیفیت، و لا تناله التجزئة و التبعیض و لا تحیط به الابصار و القلوب. (همان، خطه ۸۵).

۲. الذی لاتدرکه الشواهد، و لاتحویه المشاهده، و لاتراه النواظر، و لاتحجبه السواتر، الدال علی قدمه بحدوث خلقه، و بحدوث خلقه علی وجوده، باشتباههم علی ان لاشیه له، ... مستشهد بحدوث الاشیاء علی ازلیته، و بما وسعها به من المعجز علی قدرته، ... واحد لا بعدد، و دائم لا یأمد، و قائم لا یعدم ... لم تحط به الاوهام، بل تجلی لها بها، و بها امتنع منها ... (همان، خطه ۱۸۵).

